

Entre Prometeo y Proteo

Filosofía política para un próximo Estado de Naturaleza

Christian Ferrer

A pesar de su aparente falta de espectacularidad y de su condición tediosa, los años '80 constituyeron, ciertamente, una década explosiva. Innumerables son los arsenales teóricos y las fortalezas históricas que han, literalmente, estallado. A modo de ejemplo: El *sujeto*, otrora arcano disciplinador del sentido, ha sido descuartizado tras obscena vivisección en multitud de órganos sociales, libidinales, lingüísticos; el *Estado* ha sido desmontado hasta sus mismas raíces, hallándose en su base un racimo, rízoma de micropoderes panópticos; los *sujetos trascendentales* de la política moderna —clase, pueblo, conciencia— fueron despeñados de sus pedestales aplastando a sus oficiantes entre engañosos escombros de torneado bronce —o de cemento berlinés—, y dejando a sus representados en atribulada libertad de opción; los *códigos comunicacionales*, armónica y jerárquica gramática del Verbo, han sido desperdigados en una miríada de “juegos de lenguaje” cuya identidad esencial parece residir en su condición transformacional. Tres décadas de estructuralismo, posestructuralismo, psicoanálisis lacaniano y deconstructivismo derridiano han instaurado en las academias un vocabulario alarmante y un taller teórico del desmontaje, privilegiando ante todo sistemas interpretativos de la descomposición: mutaciones, dispersiones, estallidos, desapariciones, diseminaciones, proliferaciones y otras epistemologías de la “mezcla” han dado origen a diversas metodologías de la fragmentación. Baste mencionar al relativismo cultural, al constructivismo sistémico, al “anarquismo” feyerabendiano, a la perspectiva rizomática de Deleuze, al descentramiento feminista del falogocentrismo occidental, al análisis de los “estados disipativos” de Ilya Prigogine (1). Como si todo este martillero sobre el concepto de “totalidad”

—sistemática o estructural— no bastara, sociólogos y filósofos avispados y retocados con una poca de maquillaje sofisticado nos han diagnosticado “retornos del actor”, “eras del individualismo”, “comunicaciones orquestales”, “sociedades de lo efímero”, “culturas del pastiche”, “regresos de las tribus”, “diferenciación de géneros” (2) y así sucesivamente.

Irremediablemente perdida la unidad argumental de los relatos sustentadores de las más enjundiosas tradiciones de Occidente, ¿cuáles son las consecuencias visibles, desde las vertiginosas cornisas de la teoría política, en tan tremebundo y activo campo minado? Si los postulados fundantes de la teoría sociológica que aún subsisten fueran pertinentes, entonces las novedades epistemológicas mencionadas pueden oficiar como “tiros de gracia” sobre el legado de Marx y Weber desvaneciéndose y confundiendo aún más a un objeto de estudio y a una serie de categorías explicativas de dudosa actualidad. Y si los postulados fundantes de la antropología de la ilustración no son errados, entonces las tendencias teóricas antedichas sumadas a las in-

tivismo epistemológico ancla sus antecedentes en la teoría sistémica y la hermenéutica, aunque halla sus presupuestos de origen en la obra de Nietzsche. Actualmente, la obra de Von Glasersfeld, de los post-khuniianos y de los epistemólogos de la autoorganización contribuyen a mantener su salud en forma óptima; la obra de Fejerabend, *Contra el método* generó en su momento comentarios en voz baja y corrillos varios, aunque su perspectiva es básicamente marginal; la obra de Gilles Deleuze morra en el limbo de la academia a pesar de que su nombre se ha transformado en “moneda cultural”; la obra de Ilya Prigogine conquistó un vasto público lector en sectores especializados de la academia y junto a Henri Atlan, Michel Serres, Francisco Varela y Humberto Maturana están refundando un modelo de científicidad alejado del nihilismo epistemológico. El “falogocentrismo” occidental tambalea ante al acoso del pensamiento feminista.

1. El relativismo cultural es una tendencia con renombrada prosapia en el terreno de las ciencias sociales; el construc-

2. Alain Touraine, Gilles Lipovetsky, Ives Winklin, Frederic Jameson y Michel Maffesoli y el feminismo han puesto de moda dichos apodos, respectivamente.

quietantes prácticas sociales contemporáneas —desencanto cínico, indiferencia hacia el destino institucional o social, apatía electoral, utopías obsoletas— presentan un desafío formidable a las categorías acostumbradas de la filosofía política moderna. Significativamente, la imposible sustancialidad de las teorías que quieren asegurar una legitimidad a contextos democráticos se constituye en una problemática teórica fundamental. En otras palabras, si distintos grupos sociales y distintas familias teóricas se apropian de fragmentos de la verdad o unidad derribada, entonces la consecución del consenso y el reconocimiento de la alteridad radical se complejizan hasta límites barrocos apenas imaginables.

Sabemos que el iluminismo titila amortiguado y mortecino. Al menos, la creciente opacidad de su potencia filosófica no permite apaciguar, por cierto, nuestras dudas, duras como una implacable metástasis teórica. ¿Cómo nos consolaremos, los que moramos un *no man's land* de la teoría, sabiendo que no es posible —ni deseable— reconstruir una teoría mayúscula ni adorar un nombre propio mayor?, ¿quién nos ayudará a resistir el asedio de la nada y concederá paz a nuestras angustias?, ¿quién, entre los próceres del texto, será capaz de fundamentar una epistemología o una filosofía política novedosa?: ¿un Kant menos severo?; ¿un Nietzsche más juguetón, menos destructivo?; ¿un Marx más bonachón, menos pelmazo?; ni Marx ni menos que él, un anarquismo *chic*; Gramsci pasado por lavandina?; ¿frankfurtianos con mayor amplitud de miras estéticas?; ¿neofreudianos capaces de confortarnos y no sólo oráculos neutros de las patologías del ser?; ¿un feminismo más gentil?; ¿Habermas cruzado con Touraine?; ¿un Vattimo alegre?; en fin, algún salvavidas disciplinar que nos otorgue un respiro y nos excuse de responder las últimas preguntas de la esfinge. Por ahora, sólo pensamientos debilitados cuya capacidad de predicción mengua día a día, neocientificismos que predicán paradójales autoorganizaciones y un esteticismo variopinto y *light* se ofrecen como platos *diet*, a la carta.

Dos vicios simétricos han concitado la adicción de grupos políticos, intelectuales y académicos de toda latinoamérica: la afición a legitimar un Estado postautoritario imaginado como un “cajón de sastre” institucional al cual todos los sujetos podrían incorporarse en el contexto de una democratización de la idea de verdad, por un lado; la ghetificación de las minorías políticas y culturales en “cotos de caza”

exclusivos concedidos graciosamente por el Estado, atalaya patética desde donde se ejercita una estéril “táctica de la escupida”, de otro.

Si ninguna de estas alternativas satisface nuestras libérrimas utopías cotidianas, ¿cómo acuñar una política que difunda públicamente un proyecto de sociedad autónoma (*auto-nomos*, “que se da a sí misma las leyes”) y fomente las capacidades creativas de la comunidad *contra* los imperativos jerárquicos de un sistema de dominio de formas travestidas pero arcaico en sus intereses primordiales? Si este fuera el caso, deberíamos internarnos en tierras de Behemoth (3), feroz contendiente de Leviathan. Se trataría, quizás, de imaginar una filosofía y una praxis política fundadas, no sobre el derecho del Estado —propio de aquel Estado de Derecho caro a Hobbes—, sino sobre el cuestionamiento profundo a la naturaleza misma del Estado moderno, es decir, lo que es apropiado en el Estado de Naturaleza. Quizá entonces la guerra, la dominación y la jerarquía resalten Como *claves* imprescindibles a la hora de volver a sembrar en zonas devastadas de las ciencias sociales.

Conjeturemos entonces, 1) las probables secuelas en la filosofía política suscitadas por el advenimiento de una época que nace criticando despiadadamente el legado de la ilustración; 2) los presupuestos filosóficos, ontológicos y estéticos que sirven a modo de cimiento para una filosofía política anclada en la figura del “hombre natural”; 3) una paradoja central de la época —bien conocida por los griegos de antaño—, a saber: ¿quién dice la verdad en una sociedad donde todos puedan mentar la verdad con validez equivalente?

Más allá del Mare Nostrum

Un renombrado filósofo chileno, Norbert Lechner, analizando ese fenómeno teórico llamado postmo-

3. *Behemoth* es el nombre que Thomas Hobbes concedió a la vida en el Estado de Naturaleza, la cual debía subordinar su libertad al garante tremebundo de un pacto social, el *Leviathan*, serpiente marina. El Estado de Naturaleza ha sido desde entonces un dato teórico no pensado, negado, por la filosofía política. Tan solo los románticos en el siglo pasado, los anarquistas individualistas a principios del nuestro, y una variedad exótica de pensadores (Georges Bataille, Ernst Jünger, Han Rhin, Max Stirner y otros) se han atrevido a internarse en tan pantanosos terrenos. Hace veinte años algunos ultraliberales (Richard Nozick y Murray Rothbard) intentaron pensar el problema, pero es dudoso que se refieran a la misma concepción de “hombre natural” a la cual hacemos referencia.

dermismo, ha señalado los límites "aceptables" del mismo para una sociología política de la democracia:

"Una negación indeterminada de todo poder, empero, no logra discernir entre instituciones legítimas e ilegítimas. La crítica postmoderna se acerca a posiciones anarquistas que —a menos que la cuestión de la legitimidad sea obsoleta— termina siendo una rebeldía testimonial e ineficaz. Dicho en otras palabras: la deconstrucción postmoderna tiene el mérito indudable de resaltar la complejidad como fenómeno central de nuestra sociedad, pero me pregunto si también nos ofrece los medios para trabajar dicha complejidad" (4).

La reflexión de Lechner tiene el mérito de señalar el umbral a partir del cual avanzamos hacia un horizonte desconocido de la filosofía política: sombrío y riesgoso para algunos, promesa de fascinación y desafío, para otros. Frontera adentro, aún estamos protegidos por las instituciones que fueran erigidas al rescoldo de las revoluciones francesa y americana: Constitución, Contrato Social, Estado de Derecho, Gobierno Representativo, Dominio de la Justicia disociado del Dominio Ejecutivo, etc. Quienes abrevan en fuentes bobbianas, toquevillianas o incluso lefortianas aceptan incorporar algunas reformulaciones propuestas por las teorías postmodernistas pero imponen el tabú de no innovar sobre los criterios máximos de organización política de una nación. En buen romance: se acepta a la complejidad como identidad fundante de un sistema de acción social, pero se refrena la excesiva barroquización de los estilos de vida, de las verdades legitimables o de los modos de gestionar los placeres privados; se confirma la esencia múltiple de la unidad, pero se modera la difusión incontrolable de verdades cuestionadoras de los criterios máximos de organización social; se bendicen los nuevos, endebles, criterios de objetividad científica, pero no se interroga a la ontología misma de la empresa científica clásica, mucho menos a sus sospechosas resultas en clave tecnológica; en fin, se contempla la objeción de que a la idea de *conciencia* cartesiana y kantiana le sobraba Newton y le faltaban Kierkegaard y Freud, pero se advierte a los interesados sobre los riesgos de disolver al sujeto —ese objeto sexual de la teoría— en el *éxtasis*, probable efecto místico suscitado por la adición constante a la estétici-

ca, los placeres, el pantéismo o la transvaloración radical de todos los valores.

Para esta filosofía política que teme a *Leviathan* pero reconoce su condición de "mal menor" algunas posiciones teóricas postmodernas conducirían forzosamente a la tan mentada "disgregación social". Es obvio que semejante "pánico teórico" adeuda sus presunciones a la añosa fe en la unidad y la identidad pues, *¿en relación a qué centro se disgregarían los particulares sociales?* Nuevamente caemos de bruces en la *estadolatría*, esta vez en versión *soft*. Ya el libérrimo Karl Popper se había detenido ante el reto libertario sopesándolo como "una exageración de la idea de libertad" (5). Quizás la cuestión de la legitimidad constituya todavía un problema político pendiente, pero considerada desde la racionalidad del Estado se convierte en un efecto teórico vetusto y peligroso.

Al evidenciar el carácter ficcional y forzado de los relatos omnímodos que legitimaban el orden social, el pensamiento postmoderno nos coloca ante una trifurcación de caminos: o perfeccionamos modos de legitimación del orden social y del Estado "débiles" pero aún eficaces; o bien los ciudadanos quedan dispersos en bunkers privados donde cada cual levita en su propio nirvana; o bien nos internamos por el menos transitado de los caminos, la búsqueda de un modo de legitimación que postule la soberanía de la conciencia desligándola de las "obligaciones comunitarias" impuestas desde su ajenidad, y que postule la libertad fundamental de la persona, irreductible a trabajos forzados hacia el "conjunto de la sociedad". Ya Michel Foucault había rechazado el chantaje del "conjunto de la sociedad" en este párrafo:

"Hablar de un 'conjunto de la sociedad' fuera de la única forma que conocemos, es soñar a partir del pasado. Se cree con facilidad que el exigir a las experiencias, a las acciones, a las estrategias y a los proyectos que tengan en cuenta al conjunto de la sociedad, es lo mínimo que se les puede exigir, lo mínimo requerido para existir. Yo creo, por el contrario, que es exigirles el máximo; que es, incluso, imponerles una condición imposible, ya que el conjunto de la sociedad funciona precisamente con el fin de que no puedan ni existir, ni triunfar, ni perpetuarse. El conjunto de la sociedad es lo que no hay que tener en cuenta, a menos que se tome

4. "Un desencanto llamado postmodernismo", en *Revista Punto de Vista* Nº 33, Buenos Aires, 1988.

5. Karl Popper, en *Società aperta, universo aperto*, Boringhieri, Roma, 1984, pág. 26.

como objetivo a destruir. Luego, no quedará sino esperar que no vuelva a producirse nada que se parezca al conjunto de la sociedad (6).

El desafío teórico entonces consiste en detectar aquellas zonas opacas de la mentalidad dominante que todo poder jerárquico oscurece a fin de evitar que se reflexione sobre ellas. En otras épocas, la esclavitud o el principio divino; hoy en día, la jerarquía. Es preciso impugnar entonces la idea de "contrato social" tal cual la conocemos, pues ella legitima un poder jerárquico imposible de controlar por sus hipotéticos firmantes, y conduce a soluciones totalitarias (en América Latina, las así llamadas "dictaduras") como última *ratio* del proceso de fetichización del Estado.

La modernidad creó al hombre a imagen y semejanza del Prometeo griego, desafiante y temerario. Más tarde, Kant sugirió dotarlo de una conciencia autoafirmativa pero prudente. Marx y cía. dividieron su férrea voluntad en partes alícuotas de cuya suma no resultaba el individuo libre sino la masa organizada. Tras doscientos años, los pobres humanos seguimos pupilos, bajo la guía de muchos tutores, *debilitados* no ya por las tecnologías pastorales de la iglesia cristiana sino por virtud de un contrato social cuyo cemento de contacto es el gran ocular del moderno Polifemo, aunque éste se atribuya el noble título de filantrópico, minarquista, contractual, totalitario, comunicacional, popular, consensuado, democrático o khomeinista.

Proteo, el hombre de las mil disidencias

Hoy en día Prometeo se ha transformado en Proteo.

Proteo sabe que no tiene sentido escalar el Olimpo, y prefiere olvidarlo como modalidad de tomar venganza de sus moradores. Sabe que el último rincón de la Tierra ya ha sido explorado y que no resta nada por descubrir, pero sabe también que todas las formas terrícolas pueden reinventarse. Sabe que carece de sentido develar los últimos, grandes enigmas, y que es necesario convivir con ellos. ¿Pereceremos en el mundo de las formas de aquí en adelante?, ¿serán formas estéticas, religiosas, psíquicas, iconotecnologizadas, efecto de narcóticos, *portadoras de metafísicas novedosas, inmanentes* —interiores al sujeto—?, ¿qué reli-

quias atesorará el alma? Si el modelo de acción política moderna anunciaba la *redención* de los pueblos, las estrategias políticas de Proteo asumen figuras variadas: 1) "política libidinal de los consumidores" Como sustituto de los derechos del ciudadano —opción que en Latinoamérica nos inoportuna más de la cuenta—; 2) "política minimalista", que aboga por los reclamos de las minorías o problematiza asuntos cotidianos; 3) "política pastoral" a cargo del Estado, el cual reúne sutilmente a un rebaño que se sabe escasamente interesado en el sermón del pastor pero que lo necesita a fin de pastar o volver al redil —¿un hada abnegada más que un ogro filantrópico?—, 4) "política tecnológica", movilizadora por imperativos técnicos, dependiente de pulsiones televisivas, publicitadora de una utopía de electrodomésticos, restringida al club de Occidente y cercada por variopintos nacionalismos y etnias como por la nada; 5) o quizás Proteo funde una nueva política heroica descargada de los lastres que semejante empeño arrastró durante la Modernidad. Si estos "lastres" pudieran reducirse a dos (la sustitución del principio de jerarquía divino por el principio de jerarquía estatal —no reductible al aparato de Estado sino extensible a un modo organizacional y mental casi universal—, y la sustitución del principio demiúrgico creador del mundo por la fe exclusiva en la razón, la ciencia y la técnica), quizás podamos vislumbrar atisbos de un nuevo modo de vivir.

El estancamiento teórico en el debate filosófico-político sobre la democracia y sobre las condiciones de posibilidad de su futuro desarrollo responde, entre otras causas, al agotamiento de algunos rasgos del paradigma clásico del iluminismo moderno. Nuevas bases del debate exigen no insistir en la repetición de las respuestas habituales (temáticas tales como el Estado autoritario, los constreñimientos económicos, la crítica al marxismo vulgar, etc. se han transformado en una vulgata inútil) sino en una inicial reformulación de las preguntas. Es necesario interrogarse sobre la democracia deseable (y no la posible) asumiendo que las sociedades se instituyen a sí mismas autoorganizándose, y que si esta capacidad autoinstituyente no se hace explícita, entonces la racionalidad estatal acaba por degradar las potencias creativas de la comunidad.

Perros y naturaleza

Cierta vez los de Atenas se burlaron de Diógenes,

6. Entrevista a Michel Foucault, en *Conversaciones con los radicales* (Deleuze, Guattari, Van Duijn y otros), Ed. Kairós, Barcelona, 1972.

el perro, diciéndole que los de Sínope —ciudad natal de Diógenes— lo habían expulsado. Diógenes les replicó: —No. Yo expulsé a Sínope de mí. Esa respuesta coloca al “conjunto de la sociedad” bajo la mirada crítica de quien fuera puesto al margen. El apodo “perro” (*kynicoi*, *canis*, perro, emblema de los filósofos cínicos en Grecia) alude a la *desvergüenza*, signo que distingue a dicho animal de otros miembros del zoológico urbano. Los filósofos cínicos sostenían que sólo el impudor cívico y la carencia de ambiciones políticas y materiales autorizaba a decir la verdad. *Ajenidad a las instituciones, crítica despiadada de las mismas y vida ascética y “natural”* fueron el armamento del sincero. Tres eran las conductas cívicas del cínico hacia el “conjunto de la sociedad” (predica crítica, comportamiento escandaloso —dirigido a calibrar los standares de decencia— y diálogo provocativo (7). Si a ellas le sumamos el coraje como atributo personal y el evidente posicionamiento enunciativo de inferioridad del cínico en relación a sus interlocutores sociales, comprendemos la respetabilidad que les concedieran los atenienses y de la cual carecieron sofistas, filósofos y gobernantes. Prerrogativas de quien enuncia sinceramente, no una verdad —se notará que los cínicos carecían de una cosmovisión de mundo— sino *una crítica a toda verdad*. La famosa escena en la cual Alejandro Magno es humillado por Diógenes puede ser considerada como el primer acto de una obra de teatro político que hasta el día de hoy sigue representándose. Se trata de la escena donde se enfrentan el “Hombre Natural” con la Razón del Estado.

Luego, la historia continuó irreflexivamente su errático e imperial camino.

Constituiría una tentación muy necia clasificar al disidente, al hombre del Estado de Naturaleza, como un “marginal” —¡otra minoría más!—. La buena fe no se confirma incluyendo más sustantivos en la taxonomía. Así, le concederíamos un ghetto en un reparto más democrático de espacios públicos, o bien toleraríamos amablemente su diferencia en tanto sujeto político que nunca superó su complejo cívico de

Edipo o que vive en una eterna adolescencia rebelde. Sería un yerro: *El disidente es solo una figura del pensamiento, un síntoma que nos permite reflexionar sobre la desgracia comunitaria*. Es decir, sobre nuestra tragedia, la de los creadores destinados a la libertad reducidos al estado angustioso de criatura de un Señor Burocrático.

El “Hombre Natural” se relaciona con el “conjunto de la sociedad” *a partir de sí mismo*. Por ello la autoconstrucción ética de su personalidad y de sus convicciones no depende de una moral comunitaria previa, sino de un posicionamiento humanista de carácter altruista. Reconocimiento del otro, ideal de justicia en común *con* el otro, concesión de la reciprocidad en el diálogo, reconocimiento de los deseos —no de los derechos— del otro, amistad, son efecto de la afirmación individual (8), no de la renuncia a la libertad en función de un fantasmal “bien común”. Por ello mismo, el “Hombre Natural” no se parece a ese tipo ideal hobbesiano anterior a la firma del contrato social; tampoco a la figura teórica de la ontología marxista-cristiana que habitaría la Tierra *después* del juicio final revolucionario. Se trata del disidente y los grupos comunitarios que desarrollan estilos de vida libertarios *afuera* del principio de soberanía jerárquico propio del Estado. La propuesta política del “Hombre Natural” entonces es la de una *sociedad de amigos*, donde la política misma, tal como la conocemos, se desvanece pues —como Valery lo ha sugerido— no es posible hacer política con un semejante: habría que engañarlo —persuadirlo de otra idea— y tratarlo como dato central —objeto de políticas públicas—. Esta “sociedad de camaradería” podría estar constituida por todas aquellas invenciones comunitarias no traducibles al principio de jerarquía. Las consecuencias prácticas de esta afirmación son inmensas: gran parte de las problemáticas éticas contemporáneas (“delitos sin víctima”, “persecución al adicto”, “dilemas bioéticos”, “colisiones jurídicas entre estilos de vida antípodas”) se originan a partir de las paradojas irresueltas de la Modernidad. Irreflexivamente, acaban con una

7. Se puede consultar fragmentos de los cínicos griegos en *Vida de filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio. Puede consultarse también a *La secta del perro*, de Carlos García Gual, y a *Crítica de la razón cívica*, de Peter Sloterdijk. Michel Foucault dedicó seis conferencias ofrecidas en la Universidad de Berkeley al análisis del problema de la “parresia” y a su función en relación a la actuación cínica.

8. El concepto de autoafirmación debe buscarse en la obra de Nietzsche, especialmente en *Genealogía de la moral*. Actualmente debe consultarse la obra de Fernando Savater para encontrar una exposición detallada de las consecuencias de la afirmación de la voluntad, que él llama “amor propio”. Ver *Ética como amor propio. El contenido de la felicidad y Humanismo impenitente*.

sentencia fundada sobre la Razón del Estado. Es decir, sin resolverse.

Estas propuestas, poéticas quizás, continúan la empresa ontológica de la época moderna —el autoperfeccionamiento del individuo— pero a la vez son profundamente antimodernas —pues se empeñan en una ascesis extasiada a la trascendencia—, por último, se integran a ciertas innovaciones sociales de la época postmoderna —el privilegio concedido a la estética y al presente. ¿Una postura

extemporánea?, ¿un producto europeo?, ¿una imposibilidad lógica para este continente?, ¿un dato para el futuro?. Nada de eso. Apenas un homenaje a Latinoamérica —fabuloso Cypango, Geométrica Utopía, Deslumbrante Dorado— hábitat de ese “buen salvaje” que supo vivir sin Ley y sin Rey. Y una crítica a sus descendientes, aún obsesionados por perfeccionar ese producto importado por el Virrey, el *Leviathan*.